Des

Alexander von Hales

Leben und psychologische Lehre.

Als Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde bei der philosophischen Facultät der königlichen Ludwig-Maximilian-Universität zu München.

Dargestellt von

Joseph Ant. Endres.

1888.

Druck der Fuldaer Actiendruckerei.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548316_0257

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Ant. Endres.

Alexander von Hales ist bisher in der Geschichte der Philosophie noch wenig berücksichtigt worden, trotzdem von ihm die eine der beiden grössten mittelalterlich-scholastischen Ordensschulen, die der Franziskaner nämlich, ihren Ausgang genommen hat und in wesentlichen Zügen ihrer eigenthümlichen Lehre auf ihn zurückweist. Um zu seiner historischen Würdigung beizutragen, setzte sich die vorliegende Abhandlung zum Zwecke, zunächst sein Leben und seine Seelenlehre einer quellenmässigen Darstellung zu unterziehen.

Eingehendere Biographien gaben bereits die Histoire littéraire de la France und der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie, Hauréau. Dessungeachtet wird aber doch dieser neue Versuch einigen selbstständigen Werth beanspruchen dürfen. Die Seelenlehre sodann hat zwar bei Karl Werner in seinem „Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus“ einige Beachtung gefunden, aber eine erschöpfende Darstellung ist bisher nur über einen kleinen Bruchtheil derselben, nämlich die Lehre vom Gewissen, durch Prof. Simar veröffentlicht worden.

Erster Theil.

Das Leben des Alexander von Hales.

Von der grossen Zahl jener Engländer und Irländer, welche in der zweiten Periode der mittelalterlichen Scholastik auf dem Festlande durch ihre Gelehrsamkeit glänzten, hat sich bis auf Duns Skotus keiner grösseren Ruhm und bedeutenderes Ansehen zu erwerben vermocht, als Alexander Halensis. Die ungetheilte Anerkennung, welche er bei der Mitwelt fand, klingt wieder in den Zeugnissen der Schriftsteller und Chronisten. Es konnten besonders die Chronisten des Franziskanerordens nicht müde werden bei der Schilderung der neuen Stiftung immer wieder auf ihn hinzuweisen, der als berühmter Magister des „studium Parisiense" dem Orden in seinen ersten Zeiten sich angeschlossen hatte. So erzählt namentlich Salimbene de Adam[1]), er habe oftmals ein Lied aus Mischversen gesungen, das die beiden in ihrem Stande besten Männer damaliger Zeit feierte, nämlich den reckenhaften König Johann von Jerusalem und Alexander Halensis. Auch später noch, als Alexanders Name bereits von den grossen Hauptvertretern der Scholastik überstrahlt war, und die Schule seines Ordens fast ausschliesslich Duns Skotus als ihren Führer anerkannte, wurde er immer noch mit den angesehensten Scholastikern aufgeführt und unter ihnen als der zeitlich erste in der zweiten Periode der Scholastik.

Trotzdem aber die Geschichte an seine Person den Beginn eines neuen Aufschwunges der christlichen Wissenschaft geknüpft hat, weiss sie doch über seine Lebensverhältnisse nur wenige spärliche Nachrichten zu bieten. Will man daher die biographischen Umrisse dieses Mannes zu ziehen versuchen, so ist vor Allem eine gleichzeitige Lebensskizze zu vermissen. Nur aus unzusammenhängenden Nachrichten und zerstreuten Zügen, wie und soweit sie

---

[1]) Chronica. (Monum. hist. ad prov. Parm. et Placentinam pertinentia.) Parmae 1857, p. 16.

zufällig überliefert wurden, lässt sich ein lückenhaftes Bild herzustellen versprechen.

Weder über den Geburtsort noch über die Geburtszeit Alexanders sind directe Nachrichten bekannt. Bezüglich der letzteren bleiben wir auf eine annähernde Schätzung angewiesen, während sich auf den Geburtsort mit ziemlicher Sicherheit schliessen lässt. Die meisten Namen der Ordensleute aus dem Franziskanerorden sind nämlich in jener Zeit durch ein locales Attribut näher bestimmt. Mag es sich nun auch im Einzelnen nicht immer erweisen lassen, dass es „allgemeiner Gebrauch des Franziskanerordens in den ersten Zeiten seines Bestehens“ [1]) war, den Namen des Geburtsortes dem Taufnamen beizufügen, so sprechen doch die erweisbaren Daten für jenen Gebrauch, so dass solche Attribute nur unwahrscheinlich von der hervorragenden Thätigkeit eines Ordensmannes an irgend einem Orte oder von der Zugehörigkeit zu einem Kloster herzurühren scheinen. Hales, angeblich in der Grafschaft Glocester in England gelegen, dürfte darum ohne Bedenken als Geburtsort unseres Scholastikers anzunehmen sein [2]). Jedenfalls täuscht sich Brucker [3]), wenn er meint, Alexander sei de Hales genannt worden nach einem Franziskanerkloster in Hales, wo er in der Jugend seine Erziehung genoss. Denn wenn auch in Hales ein Kloster bestanden haben mag, so war es doch in der Jugendzeit Alexanders unmöglich eines der Franziskaner, da sich diese erst im Jahre 1224 allmählich über England verbreiteten [4]). Die Jugend Alexanders aber ist in viel frühere Jahre zu setzen. Die Histoire littéraire [5]) verlegte sein Geburtsjahr in den Zeitraum von 1178—1188, davon ausgehend, dass er den Lehrstuhl im Jahre 1238 etwa 50 bis 60 Jahre alt verlassen habe. Beachtet man aber eine Notiz Roger Bacons [6]), nach

1) Jocham in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. s. v. David von Augsburg. Vergl. Domenichelli, La Summa de Anima di Fr. Giovanni della Rochelle etc. Prato 1882, S. 74.

2) Der 1231 verstorbene hl. Antonius wurde allerdings nach dem Hauptschauplatze seiner Wirksamkeit, an dem er auch seine Ruhestätte fand, aber erst nach seinem Tode „de Padua“ zubenannt.

3) Brucker, Hist. crit. philos. Lips. 1743. Tom. III. p. 778.

4) Nach Fleury, Histoire eccles., Bruxelles 1716. T. 17, p. 281 wurde im Jahre 1246 in Hales ein Cisterzienserkloster gegründet. Cf. Histoire littéraire de la France, T. 18, p. 312 s.

5) l. c. p. 315.

6) Fr. Rogeri Bacon, Opp. quaedam hactenus inedita. Vol. I. Ed. J. S. Brewer, Lond. 1859. Opus minus p. 326: „intravit religionem jam senex“ . .

welcher Alexander etwa ums Jahr 1230, wie sich später zeigen soll, als er in den Orden trat, bereits alt war, dann ist sein Geburtsjahr sicher noch früher anzusetzen.

Was ferner die Familie Alexanders betrifft, so hat sich die Geschichte um dieselbe nicht gekümmert und, was sie von seiner Jugendzeit, seiner Erziehung und Ausbildung erzählt, ermangelt der Stütze verlässiger Berichte. Unwahrscheinliche und vereinzelte Nachrichten englischer Auctoren [1]) lassen ihn schon in seiner Jugend zur Metropole der Wissenschaft auf dem Continente eilen; und damit würde allerdings die ebenfalls aus einer englischen Feder fliessende Angabe in Einklang zu bringen sein, er sei Archidiakon von Paris gewesen [2]). Aber die grosse Mehrzahl der Geschichtsschreiber vermittelt die traditionell gewordene, von der ursprünglichen Grabschrift unterstützte Ansicht, er habe seine Jugendbildung in England selbst empfangen [3]). Wollte man hiebei schon an den Besuch eines „studium generale" denken, so liegt wohl nichts näher als Oxford. In welch hoher Blüthe diese Hochschule gerade in der hier in Betracht kommenden Zeit gestanden ist, davon spricht die beredte Thatsache, dass im Jahre 1209 gegen 3000 Magistri und Studirende infolge von Zwistigkeiten die Stadt verliessen [4]).

Die spärlich überlieferte, aber günstige Beurtheilung von Alexanders Geist und Charakter lässt vermuthen, dass er es keiner anderen Ursache als seiner glänzenden Begabung verdankte, wenn er sich bald nach dem Ergreifen des klerikalen Standes zur Stellung eines Archidiakons emporschwang. Dass dieses noch in seinem Vaterlande geschah und nicht erst in Paris, erhellt aus einem in poetischer Form abgefassten Beisatze zu seiner Grabschrift, worin es heisst: „Anglorum fuit archilevita" [5]).

---

1) Baleus, Scriptorum illustr. maj. Brytann. Catal., Basil. 1557, p. 277. Lelandus, Com. de script. Britannicis, Oxon. 1709, p. 253.

2) Monumenta Franciscana ed. Brewer London 1858, p. 542. Wieder abgedruckt in: Analecta Francisc. edita a Patribus collegii S. Bonav. Quaracchi. 1885. Tom. I. p. 266.

3) Pitseus, Relationes hist .Paris 1619 Tom. I. p. 313. Wadding, Annales Min. II. ad a. 1222. Oudin, Comm. de ser. eccl. ant. 1722. III. p. 134. Brucker, l. c. p. 778 und die ganze neuere Literatur.

4) Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885. I. S. 242.

5) Diese Inschrift ist schon in der Lyoner Ausgabe des Jahres 1515—16 dem ersten Theile von Alexanders Summa theol. vorangedruckt und findet sich dann sehr häufig.

Das Amt, welches er nun inne hatte und das seiner grossen Bedeutung wegen früher in gleichem Masse wissenschaftliche Bildung und praktische Einsicht erforderte, war allmählich zu einer ebenso ergiebigen als missbrauchten Geldquelle geworden. Daraus erklären sich die dauernden Klagen gegen dessen Inhaber[1]) und die zahlreichen Bestimmungen der kirchlichen Behörden, um ihre Machtüberschreitungen zu verhindern und ihren persönlichen Einfluss zu brechen. So gestattete Innozenz III. ungefähr um jene Zeit (1202), wo auch Alexander dieses Amt noch verwalten mochte, dem Erzbischofe von Canterbury, seinen Sprengel unter drei Archidiakonen zu vertheilen[2]). Aber Alexander hielt sich frei von den Ungerechtigkeiten seiner Amtsgenossen. Roger Bacon sagt zwar von ihm, er sei reich gewesen, welch ausdrückliche Bemerkung auch auf ein bemerkenswerthes Mass seines Reichthums schliessen lässt. Doch wie er zu diesem Reichthume kam, ist nicht ersichtlich; jedenfalls auf rechtliche Weise, denn sonst hätte ihn nicht der nämliche Auctor[3]), welcher zu tadelnder Kritik sehr hinneigt und überdies den Lehrern der Pariser Hochschule wenig gewogen war, als Ehrenmann bezeichnet[4]).

Um jene Zeit nun erwachte in den Geistern jener mächtige Wissensdrang, unter dessen Einfluss die wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters zu ihrer höchsten Entwicklung zu reifen begannen. Die rühmenswerthen Eigenschaften Alexanders, von denen Bacon spricht, lassen vermuthen, dass er von Anfang an jenen Bestrebungen instinctmässig zugewandt, bald seine Augen auf das von der geistlichen und weltlichen Macht mit Privilegien ausgestattete Paris, den Knotenpunkt des geistigen Verkehrs, richtete, das zudem eben jetzt eine reiche Erbschaft des Alterthums und der kommentirenden Araber antrat und dadurch alle strebsamen Geister in Spannung hielt.

Alexander verliess also seine Stellung, um der Sitte der Zeit gemäss sich jetzt zum erstenmal oder nochmals in reiferen Jahren dem Studium zu widmen. Wie so viele seiner von jeher wanderlustigen Landsleute setzte er über den Canal, um von nun an Paris

---

1) Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1880. I, 2, p. 132.

2) Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte. 3. Aufl. Freiburg 1885. II. S. 345.

3) l. c. p. 325.

4) cf. Hauréau, l. c. p. 132.

zu seinem Aufenthalte zu wählen. Wann dieses geschah, lässt sich nicht mehr bestimmen.

Zunächst muss er sich hier mit der Philosophie beschäftigt haben; denn es ist sicher, dass er sich darin den Magistergrad erwarb und dass er in der Artistenfacultät lehrte. Roger Bacon behauptet nämlich, dass weder die hauptsächlichsten Bücher der Aristotelischen Physik und Metaphysik noch deren Commentare übersetzt waren, als Halensis in den Artes lehrte [1]).

Die unter Alexanders Schriften aufgeführten [2]) juristischen Tractate machen sodann eine spätere Nachricht wahrscheinlich [3]), Alexander sei auch Doctor der Rechte gewesen. In der That wurden die Rechte während der ersten zwei Decennien des 13. Jahrhunderts zu Paris noch gelehrt [4]) und ausserdem war es nichts Seltenes, dass sich Theologen auch das Magisterium der Artes und Rechte erwarben nach dem Plane eines Giraldus Cambrensis: „super artium et literaturae fundamentum legum et canonum parietes in altum erigere, et sacrum scripture theologice tectum a superiori concludere“ [5]).

Doch seine höchste und nachhaltigste Bedeutung erlangte Alexander als Magister der Theologie. Von allen Seiten sollen wissbegierige Männer herbeigeeilt sein, um zu seinen Füssen in die theologische Wissenschaft eingeführt zu werden. Mag in der Notiz des Franziskus a Fabriano [6]), der aber in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lebend, aufs Beste unterrichtet sein konnte, eine rhetorische Übertreibung liegen, wenn er von seinem Ordensgenossen

---

[1]) . . non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati, quando rexit in artibus. l. c. p. 326.

[2]) Die Hist. litt. (l. c. p. 325) ist geneigt, den von Heinrich von Gent angeführten Tractat über die Concordia utriusque juris als authentisch anzuerkennen. Er ist auch citirt bei Baleus (l. c. p. 277) und Possevinus (Apparatus sacer, Venet. 1603 s. n. Alex. Hal.). Ersterer weiss noch einen anderen Tractat de legibus zu nennen.

[3]) Firmamenta trium ordinum C. P. Francisci. Paris. 1512, p. 42.

[4]) Denifle a. a. O. S. 27. Vergl. dagegen Thurot, de l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge. Paris et Besançon 1850, p. 166 f., nach welchem die Unterweisung im Civilrechte thatsächlich nicht mehr bis 1219 reichte, sondern schon 1213 aufhörte.

[5]) Denifle l. c. S. 99, vergl. S. 101.

[6]) Aus einer Handschrift citirt in S. Bonaventurae Opera omnia . . edita studio et cura Patrum collegii a. s. Bonaventura. Tom. I. ad Claras Aquas 1882. Prol. in I. libr. sent. p. LVI, a.

sagt, als er noch in der Welt lebte, habe sich ihm die ganze Universität Paris angeschlossen, so gibt Roger Bacon für Alexanders Ansehen ein um so unverdächtigeres Zeugniss. Nach seiner ausdrücklichen Versicherung war jener nämlich ein grosser Lehrer der Theologie seiner Zeit [1]).

Der Begeisterung der Zeitgenossen für ihre berühmten Lehrer haben bisher die Historiker fast ausnahmslos den Ursprung späterhin so geläufiger Ehrentitel der im 13. Jahrhundert lebenden Scholastiker zuschreiben wollen. Namentlich wussten sie für Alexander statt eines viele aufzuführen. So sei er zumeist „Doctor irrefragabilis" genannt worden, dann aber auch „Doctor doctorum", „Theologorum patriarcha", „Fons vitae" etc. Ehrle nun machte darauf aufmerksam [2]), es sei trotz erheblicher Forschungen in der Scholastik weder ihm noch anderen Gelehrten gelungen, irgend eine der später so häufigen Titulaturen auch nur in einer einzigen Schrift des 13. oder der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ausfindig zu machen [3]). Auch bezüglich der Beinamen Alexanders konnte aus jener Zeit ein Beleg nicht gefunden werden, obwohl die Ordensbrüder, denen das

---

[1]) l. c. p. 325: . . fuit bonus homo, et dives et archidiaconus magnus, et magister in theologia sui temporis. Die Interpunktion der Ausgabe ist nicht von Belang; „magnus" gehört wegen seiner Beziehung zu „sui temporis" zu „magister".

[2]) Denifle und Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin 1885. I. S. 368.

[3]) Eine gegentheilige Erfahrung schien sich aus der oben (S. 27) citirten, einem Register des 15. Jahrhunderts entstammenden Stelle der Monumenta Franciscana zu ergeben. Sie lautet: Frater Alexander Hales, natione Anglicus, doctor, cancellarius et archidiaconus Parisiensis, relicta pompa saecularis conversationis habitum fratrum Minorum a. D. MCCXXVIII assumpsit, in quo virgo et doctor irrefragabilis XVII annos supervixit et. a. D. MCCXLV Parisiis obiit circa finem assumptionis, in cujus sepultura Odo, legatus domini episcopi, missam celebravit . . .

Haec in laudem ejus refert magister Johannes de Garlandia in libro „de ministeriis ecclesiae" . . (l. c. p. 542). Es darf jedoch nicht die ganze Stelle, wie man etwa dieses „Haec" zu deuten geneigt sein könnte, sondern nur die letzten Daten derselben als gleichzeitiges von Jean de Garlande stammendes Beweismaterial angesehen werden, wie mich die Einsicht in die drei auf der Staatsbibliothek in München vorhandenen Handschriften des metrischen Elaborates „de mysteriis ecclesiae" (Cod. lat. 3812, 4371, 4710) belehrte. (Vergl. den ungefähr am Schlusse dieser Biographie, soweit er historischen Werth hat, mitgetheilten Text jener Schrift selbst.) Die übrigen Angaben jenes Registers sind also wahrscheinlich späteren Glossen zu Jean de G. entlehnt.

Lob ihrer Mitglieder nicht gleichgiltig war, gewiss nicht versäumt hätten, auf deren ehrende Attribute hinzuweisen.

Was aber speciell den häufigsten Beinamen „Doctor irrefragabilis“ anlangt, so lässt sich eine erste Veranlassung gerade zu ihm allerdings schon im 13. Jahrhundert ausfindig machen, worauf auch anderwärts hingedeutet wird[1]). Alexander IV. sagt nämlich in einem an den Provinzial der Franziskaner in Frankreich gerichteten Schreiben, worin er über die Summe Alexanders und deren Vollendung durch geeignete Männer des Ordens verfügt: „In qua (Summa) sententiarum irrefragabilium ordinatae sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosae pervicaciam falsitatis“[2]). Aber die erste ausdrückliche Nachricht einer derartigen Titulatur kann mit Hilfe der für diese Zeilen benützten Literatur erst in einer aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammenden Schrift von Bartholomäus von Pisa nachgewiesen werden[3]).

Weiteres aus dieser Lebensperiode Alexanders lässt sich auf verlässige Quellen hin nicht beibringen.

Ungefähr um das Jahr 1216 verbreitete sich der neugestiftete Orden der Franziskaner über die Grenzen von Italien hinaus und konnte sich bald auch in der Hauptstadt Frankreichs mit einer Ansiedelung festsetzen.[4]) Der Zweck des Ordens war anfänglich ein durchaus praktischer, auf die eigene Ascese und die durch volksthümliche Predigt angestrebte Förderung des christlichen Lebens Anderer gerichteter. Es lässt sich nicht leugnen, dass der hl. Franziskus bei der Stiftung desselben an eine Pflege der Wissenschaft, wie sie später darin aufblühte, nicht dachte und noch viel weniger dieselbe beabsichtigte. Wahr ist darum, „dass die wissenschaftliche Arbeit von Aussen hereingetragen, nicht im Orden erwachsen ist“[5]), dass also die Studien bei den Franziskanern im Gegensatze zu den Dominikanern „eine etwas spätere Zuthat“[6])

---

[1]) Angelus a. s. Francisco, Certamen Seraphicum provinciae Angliae, ed. alt. Quaracchi 1885. p. 2.

[2]) S. Bonav. Opp. omn. l. c. p. LVIII b.

[3]) . . fons vitae Parisiis est vocatus. Barth. de Pisis, lib. conformitatum vitae b. Francisci ad vitam Christi. Die auf Alexander bezügliche Stelle ist der Venediger Ausgabe seiner Summa (vom J. 1576) vorangedruckt.

[4]) Cf. Ehrle im Archiv III, S. 578 Anm.

[5]) K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften. Freiburg 1885, S. 103.

[6]) Denifle im Archiv I, S. 184.

waren. Unrichtig wäre es jedoch, wollte man behaupten, die Studien seien mit der Idee des Ordens überhaupt nicht verträglich, nachdem sie doch der Stifter selbst noch zuliess und anerkannte[1]).

In diesen Orden nun trat Alexander von Hales und gab dadurch einen mächtigen Impuls zur Hebung der wissenschaftlichen Bestrebungen in demselben, den lange Zeit kein anderer an Zahl der Schriftsteller und Gelehrten übertreffen konnte.

Ueber die Zeit des Eintrittes selbst herrschen verschiedene Meinungen. Die Mehrzahl der Schriftsteller lässt ihn ungefähr um die Zeit, wo sich Albertus der Grosse den Dominikanern anschloss, den Habit der Franziskaner nehmen, nämlich im Jahre 1222; so Wadding[2]), Du Boulay[3]), Fleury[4]) Hauréau[5]). Stöckl weiss nichts Sicheres zu sagen[6]). Nach der oben (S. 30) angeführten, angeblich von Jean de Garlande herrührenden Notiz fiele der Eintritt in das Jahr 1228, welcher Angabe Domenichelli[7]) rückhaltlos folgt. Echard sodann hält Wadding gegenüber das Jahr 1230 ungefähr für wahrscheinlicher[8]). Das späteste Datum hat jedoch neuestens Charles[9]) aufgestellt in der Annahme des Jahres 1232 und er scheint hierin nur mehr von dem hl. Antonius von Florenz übertroffen zu werden, welcher sagt: „Alexander de Ales intravit religionem b. Francisci sub Helia generali Minorum existente“[10]). Elias war nämlich vom Jahre 1232 bis 1239 Ordensgeneral[11]). Allein da dieser Wortlaut nicht ausschliesst, dass Alexander schon im ersten Jahre der Ordensleitung des Elias Franziskaner wurde, so können diese beiden Angaben als übereinstimmend betrachtet werden. Gerade sie nun, trotzdem sie der bisher gewöhnlichen Annahme am fernsten stehen und theils keine Beachtung theils Tadel erfuhren, werden sich der

---

1) cf. Wadding l. c. II. p. 49. S. Bonaventura, de vita s. Francisci Antv. 1597. p. 81.

2) l. c. p. 45. 3) Hist. Univ. Paris. Paris 1666. III. p. 200.

4) l. c. p. 282. 5) l. c. p. 132.

6) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. I. S. 496.

7) l. c. p. 73. Ebenso Ehrle im Archiv III. S. 579.

8) Quetif-Echard, Scriptores Ord. Praed. Lut. Paris. 1719, Tom. I. p. 277 a.

9) Roger Bacon p. 354. citirt nach Hauréau l. c. p. 132, Note 3, da mir Charles' Werk nicht zugänglich ist.

10) S. Antonini Florentini Chronicon P. III. p. 771 (ed. Lugd. 1586).

11) Über die Richtigkeit vorstehender Jahrzahl s. Ehrle, Zur Quellenkunde in der älteren Franziskanergeschichte in: Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1883, S. 339.

historischen Wahrheit am nächsten kommend erweisen, wenn sie sich nicht mit ihr decken.

Die Aufstellung des Jahres 1222 nämlich, zu welcher mit Berufung auf Wadding auch Hauréau[1]) wieder zurückkehrt, nachdem er das jedenfalls nicht ohne Ursache angenommene Datum Charles' zurückwies, hat ihren Grund in Nicolaus Trivets Annalen. Dieser bemerkt zum Jahre 1222: „Circa ea tempora multi viri . . . ad Praedicatorum et Minorum ordines confluxerunt. Inter quos erant Joannes de S. Aegidio et Alexander de Hales . .“[2]). Diesem Berichte nach lag es sehr nahe, das Jahr 1222 festzuhalten und zu übersehen, welch unbestimmten Zeitbegriff das „circa ea tempora“ trotz der äusserlichen Einreihung der Thatsache unter die Begebenheiten eines bestimmten Jahres behielt.

Die etwaigen Ursachen der übrigen noch angeführten, mehr singulären Daten aufzusuchen und darzulegen, ist überflüssig. Nur Roger Bacon, an dessen Verlässigkeit diesmal nicht gezweifelt werden kann, lässt eine begründete und genauere, wenn auch nicht ganz feste Annahme des fraglichen Zeitpunktes zu. Er sagt nämlich, Alexander sei nach der Rückkehr der Universität Paris aus ihrer Dispersion und um die Zeit, da die Lectüre der verbotenen Schriften wieder gestattet wurde, in den Orden getreten[3]). Jene bekannten Wirren der Universität aber und damit ihre Dispersion erfolgte im Jahre 1229[4]) und erst zwei Jahre später begannen sich die Magistri und Scholaren allmählich wieder zu sammeln[5]). Im April des nämlichen Jahres (1231) wurde auch das Bücherverbot wieder zurückgenommen[6]). Es lässt sich also wenigstens insoweit ein bestimmtes Urtheil fällen, dass Alexander entweder noch im Jahre 1231 oder, wie Charles wahrscheinlich ebenfalls im Hinblick auf Bacons Nachricht hin annehmen wird, 1232 ins Kloster ging.

Ueber den Grund, weshalb Alexander den Habit nahm, ist bei den Zeitgenossen nichts überliefert. Späteren Schriftstellern aber

[1]) l. c. p. 132.

[2]) F. Nicholai Triveti Annales rec. Thomas Hog. London 1845. ad an. 1222 p. 211.

[3]) l. c. p. 326.

[4]) Jourdain, Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis. Paris. 1862 n. XXX. Denifle, Universitäten I. S. 76 corrigirt das Jahr 1228 in 1229. Vergl. ebend. S. 686 Anm. 99.

[5]) cf. Jourdain l. c. n. XLI.

[6]) Hauréau l. c. p. 115.

schien es keine müssige Frage, einen solchen zu suchen. Und mit Recht; denn wenn die aufstrebende Jugend dem Geiste der Zeit folgte und sich gerade die tüchtigsten jungen Männer den ins Leben tretenden Mendicantenorden widmeten, so war das um so natürlicher, da man alle Bestrebungen des Säcular- und Regularklerus sowie des Mönchthums in dem einen Stamme eines solchen Mendicantenordens vereinigt, frische Lebenskraft und neue Blüthe gewinnen sah [1]). Doch was bewog den betagten, gefeierten Lehrer der Hochschule, sich einem jugendliche Kraft erfordernden ascetischen Leben zu ergeben und nach den der Wissenschaft geweihten Jahren seine letzte Kraft einem Orden zu widmen, der Studium und Bücher nur zum Behufe des Predigtamtes zuzulassen schien?

Eine erste Lösung, welche Bartholomäus Pisanus [2]) ungefähr 1375 hiezu gibt, ist in das Gebiet der Legende zu verweisen. Nach ihm hätte sich Alexander entschlossen, in einen Orden zu treten und Gott gebeten, ihm denselben zu bezeichnen Es sei ihm nun jener bedeutet worden, dessen Brüder ihn an einem bestimmten Morgen zuerst um Almosen angehen würden.

Als blosse Fabel erklärte schon Wadding [3]) die bekannte, vielleicht bei St. Antonin [4]) zuerst vorfindliche Erzählung, dass eine Matrone um sein Gelübde wusste, im Namen der hl. Jungfrau gebeten, nie Etwas abzuschlagen. Sie habe davon zuerst den Dominikanern, dann den Franziskanern Mittheilung gemacht, von denen ihn die Lezteren für sich zu gewinnen wussten.

Die durch eine ältere Quelle hervorgerufene, von Wadding [5]) citirte Vermuthung Harpsfelds geht dahin, ein Beweggrund für Alexander könne wohl jene dramatische Rede seines Landsmannes und Collegen Johannes De St. Aegidio gewesen sein, welcher in einer bei den Dominikanern gehaltenen Predigt an den Klerus mitten in begeisterter Rede für die evangelische Weltentsagung von der Kanzel stieg, sich in den Habit des hl. Dominikus warf und so die Predigt vollendete. Allein bei Trivet, der uns für jene Thatsache bürgt, [6]) findet sich keine Andeutung, um eine solche Vermuthung wahrscheinlich zu machen.

---

1) Thomas Cantimpratanus, Bonum universale de apibus. Duaci 1627. lib. II. cap. X. p. 165.

2) l. c. 3) l. c. p. 46. 4) l. c. p. 772 a.

5) l. c. p. 47. 6) l. c. p. 211 s.

Vielleicht handelte er nach der Sitte alter Zeit, wo verdienstvolle Männer oft das Ende ihres Lebens in einem Kloster erwarteten, vielleicht mochten die Wirren der Universität noch zu einer späten Lebensänderung beigetragen haben.

Dass nun dem bejahrten Manne das annoch in der ersten Strenge geübte Ordensleben doppelt beschwerlich fallen musste, liegt auf der Hand, und es ist nicht zu verwundern, wenn die Chronisten zu erzählen wissen [1]), es sei ihm die Versuchung nahegetreten, der Zelle wiederum den Rücken zu kehren. Allein er beharrte und vollendete sein Noviziat und wurde, wie eine Leseart des Bacon'schen Berichtes lautet: „Deo maximus Minor." [2])

Wenn die Ordensprofession eines solchen Mannes Aufsehen erregte und dem Orden durch Verleihung höheren Ansehens vorübergehend auch sehr zu gute kam [3]), so liegt doch eine ungleich grössere und nachhaltigere Bedeutung derselben in dem Einflusse, welchen sie auf die Entwicklung des Ordens als solchen und im Verlaufe auf die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft ausübte.

War das bisher im Orden zugelassene Studium lediglich auf Erzielung erbaulicher Predigt berechnet, so bestand jezt die günstige Gelegenheit, auch die Wissenschaft für auserlesene Glieder zu einem der Ordenszwecke zu machen. Dass zu diesem Behufe ein eigenes Ordensstatut erlassen wurde, kann nicht erwiesen werden. Aber auch ein Statut dagegen liegt nicht vor. Denn jene Bestimmung des zweiten Ordensgenerals Johannes Parens, kein Bruder solle Magister oder Herr genannt werden [4]), bezieht sich nur auf eine der Ordensobservanz zuwiderlaufende Führung von Ehrentiteln.

Alexander blieb also in seiner Stellung als Magister der Theologie, brachte damit seinem Orden eine Lehrkanzel an der Universität zu und führte diesen auf den Plan der Gelehrten. Wie sehr er darin des Beifalls seiner Brüder sicher war, geht daraus hervor, dass sie ihn mit der Ordnung ihres ganzen Studienwesens betrauten.[5]) Wann er nun jene Ordensschule ins Leben rief, ist eine Frage, die

[1]) S. Antoninus l. c. p. 772 a. Wadding l. c. p. 47.

[2]) So die Brewer'sche Ausgabe p. 326; die von Hauréau citirte Ausgabe hat: „fuit de eo maximus rumor." Hauréau l. c. p. 132. (4).

[3]) Roger Bacon l. c. p. 326.

[4]) Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883. S. 338. (Catalogus Ministrorum general.)

[5]) Roger Bacon l. c. p. 326: „ei dederunt auctoritatem totius studii."

auf das engste mit der anderen über den Eintritt und die etwaige Dauer des Noviziates zusammenhängt und mit dieser einer bestimmten Lösung noch entgegenharrt. Echard[1]) und Thurot[2]) geben ungefähr das Jahr 1230 an; Du Boulay verhielt sich unentschieden[3]), er ist im Zweifel, ob die Dominikaner oder Franziskaner zuerst eine Schule erhielten.

Die ganze Tragweite jenes folgenreichen Schrittes Alexanders endlich reicht in ihren letzten Wirkungen bis zu dem Erfolge, den das gleichzeitige, von gegenseitigem Wettstreit gehobene Nebeneinanderwirken der lebensfrischen Orden der Dominikaner und Franziskaner an der europäischen Centralstätte der Wissenschaft, wohin beide ihre tauglichsten Geister entsandten, in der Geschichte aufzuweisen hat.

Eine verbreitete Ansicht lässt Alexander Halensis nur mehr wenige Jahre nach der Gründung der Ordensschule in derselben thätig sein. Schon im Jahre 1238 habe er seine Lehrkanzel an seinen Schüler und Ordensgenossen Johannes von Rupella abgetreten[4]). Es ist dies die Meinung Echards[5]), der auch Wadding für sich in Anspruch nimmt. Der verdienstvolle Geschichtsschreiber der Dominikaner sah sich bei dieser Gelegenheit zu einer Hypothese veranlasst, welche die Thatsache zu bestätigen geeignet schien, indem er behauptete, dass die Franziskaner nicht nur eine einzige Schule an der Universität besassen, sondern dass auch ihre Lehrer, wie jene der Dominikaner, einen bestimmten Lehrtermin einhielten. Ihren letzten Grund hat die vorliegende Ansicht nämlich in dem Berichte des Thomas von Cantimpré[6]) über die im Jahre 1238 stattgehabte berühmte Verhandlung der Pariser Professoren über die cumulatio beneficiorum, in welchem Johannes von Rupella namentlich als Theilnehmer erwähnt ist, während über Alexander nichts verlautet. Daraus zog man also den Schluss, dieser habe sich überhaupt von der Ordensschule und öffentlichen Lehrthätigkeit zurückgezogen und an seine Stelle sei Johannes getreten. Diese Meinung hatte in jener Zeit noch ein besonderes Interesse auf Seite der Dominikaner, wo die Frage, ob auch Thomas wie Bonaventura ein Schüler Alexanders war, nicht ohne Heftigkeit erörtert wurde.

---

1) l. c. p. 277 a. 2) l. c. p. 114. 3) l. c. p. 200.
4) Hist. litt. l. c. p. 314; Hauréau l. c. p. 132 sq.
5) l. c. p. 276 a. 6) l. c. p. 70.

Doch abgesehen von den chronologischen Schwierigkeiten betreffs der Anwesenheit des hl. Thomas in Paris[1]), wird jetzt kaum mehr Jemand Veranlassung finden, obiges Verhältniss zwischen Thomas und Alexander zu behaupten. Für den hl. Bonaventura jedoch, den die Tradition bestimmt als Schüler Alexanders festhält, wird es sich als höchst glaubliche Thatsache darstellen. Es deutet zwar jenes schöne Zeugniss, das dieser dem jungen Bonaventura gab, er scheine in Adam nicht gesündigt zu haben[2]), nur auf einen nahegehenden Verkehr zwischen beiden; ferner lässt sich daran zweifeln, ob aus dem Wortlaute, wie Alexander bei Bonaventura erwähnt ist, auf eine persönliche Unterweisung bestimmt geschlossen werden darf[3]). Jenes dagegen lässt sich mit vollster Bestimmtheit behaupten, dass er im Jahre 1238 seinen Lehrstuhl noch nicht verlassen, sondern vielmehr noch im Jahre 1241 innehatte. Bonaventura berichtet nämlich, dass bei Verwerfung der 10 Pariser Artikel, welche durch eine Versammlung „omnium magistrorum theologie tunc Parisiis regentium“[4]) geschah, auch Alexander zugegen gewesen sei[5]). Ja die Nachricht, dass Bonaventura noch unter ihm graduirt wurde[6]), was im Jahre 1245 stattfand, lässt keinen Zweifel mehr darüber

---

[1]) Freih. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880. S. 7.

[2]) Catalogus Ministrorum generalium Ordinis Fratrum minorum, verfasst von Bernhard von Bessa am Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts: zuerst gedruckt in: Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883. Die citirte Stelle S. 344.

[3]) (Die bekannten 10 Artikel sind verworfen worden) ab universitate magistrorum Parisiensium tempore . . Fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri. (S. Bonav. Opp. omn. Tom. II. p. 547.)

At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae Fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. (Ibid. p. 1).

Pater et magister noster bonae memoriae . . cujus vestigiis praecipue inhaerere propono. (Ibid. p. 2.)

Das „noster“ in dem constanten Ausdrucke „pater“ et magister noster“ scheint wegen des im Contexte folgenden Singulars bei „recedam“ und „propono“ direct auf ein anderes Subject bezogen werden zu können, z. B. noster = unserer Ordensgenossenschaft.

[4]) Denifle, Univ. I. S. 74. Vergl. die vorige Anmerkung.

[5]) S. Anm. 3.

[6]) Licentiatus sub magistro Alexandro (Franc. a Fabriano). S. Bonav. Opp. omn. Tom. I. Proleg. p. LVI a. Richtig ist übrigens Baccalaureus, nicht Licentiatus. Vergl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsb. 1883, S. 345. Note a.

aufkommen, dass dieser bis zu seinem Tode an der Schule verblieben ist. Ein indirecter Beweis hierfür liegt auch darin, dass Bischof Robert von Lincoln desshalb befürchtet, Adam von Marsh möchte bei seiner Heimkehr vom Lyoner Concil nach England an der Universität Paris zurückbehalten werden, weil Alexander von Hales und Johannes von Rupella gestorben seien[1]). Wäre nur mehr Einer von Beiden im Jahre 1245 leitender Magister gewesen, so hätte die Nennung dieses Einen genügt.

Aus diesen Gründen widerlegt sich also die Hypothese Echards von selbst, dass in dieser Zeit schon ein bestimmter Lehrtermin festgesetzt war, sowie dass die Franziskaner nur eine Lehrkanzel zu Paris besassen[2]). Dass deren zwei bestanden und zwar schon in dieser frühen Periode, dafür spricht auch die Thatsache, dass von dem Jahre 1245 bis 1248 ebenfalls zwei gleichzeitige Magistri erwähnt sind, nämlich Odo Rigaldi[3]) und Johannes von Parma[4]).

In die Zeit seines Ordenslebens fällt die Abfassung der „Summa universae theologiae", des grössten aller derartigen Werke, das Alexanders Namen über dem Dunkel der Vergessenheit hielt, in das für Jahrhunderte so viele seiner Collegen und Nachfolger versanken. Man schrieb ihm lange Zeit das Verdienst zu, die erste Summe bearbeitet zu haben[5]). Allein die Durchforschung der mittelalterlichen theologischen Handschriften ergab eine erkleckliche Reihe von Summen aus dem 12. und den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts[6]), welche ihrer methodischen Form nach das von Hugo von St. Victor in seiner „Summa sententiarum"[7]) und Abälard in seinem „Sic et non" angebahnte Prinzip der Vermittelung von Gegensätzen in continuirlicher Aufeinanderfolge zu stets frucht-

---

1) Monum. Franc. p. 627.

2) Ersteres bestreitet Denifle (Archiv II. S. 179 ff.) auch bezüglich der Dominikaner.

3) u. 4) Domenichelli l. c. p. 79. Vergl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883 S. 330, 342.

5) Es geschieht dieses jetzt noch zuweilen; so Hergenröther l. c. p. 527; Zöckler, Otto, Handbuch der theol. Wissenschaften. Nördlingen 1885. II. S. 134.

6) Eine beiläufige Zusammenstellung früherer Summisten findet sich in der wiederholt angeführten Zeitschrift, Jahrgang 1885 S. 184.

7) Von ihr sollen die Summen überhaupt ihren Namen haben. Du Boulay l. c. Tom. II. p. 64.

barerer Anwendung brachten[1]), dem Inhalte nach aber eine immer mehr umfassende, namentlich auch in speculativer Hinsicht explicirte Darlegung des Glaubensinhaltes anstrebten. Nach Wadding[2]) hätte Alexander seine Summe im Auftrage Innocenz IV. verfasst, welcher am 25. Juni 1243 den päpstlichen Stuhl bestieg. Diese Angabe, welche sich zuerst bei Platina[3]) vorzufinden scheint, nahm die Histoire littéraire und Renan[4]) wieder auf. Allein in etwa zwei Jahren (Alexander starb 1245,) ein solch ungeheures Werk zu schreiben, ist, wie Alexander Natalis bemerkt, nicht möglich[5]). Die Summe ist vielmehr das Product einer viel längere Zeit in Anspruch nehmenden Thätigkeit. Nach rückwärts liegt für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit in der Benutzung aller in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bekannten Aristotelischen Schriften eine Grenze im Jahre 1231, da deren Lectüre vordem untersagt war. Sbaralea, der Ergänzer Waddings, hat das Jahr 1234[6]). Die Vollendung seines Werkes war Alexander nicht mehr vergönnt. Auch als Alexander IV. beim Ordensprovincial Frankreichs zur Vollendung aufgemuntert hatte, blieb es unvollendet. Aber vermuthlich hatte das schon erwähnte Breve dieses Papstes die Abfassung jener „Summa de virtutibus“ durch Wilhelm von Melitona zur Folge, welche später unter den Werken Alexanders aufgeführt, aber an der betreffenden Lücke der theologischen Summe selbst nie einverleibt wurde[7]). Andere Tractate der Summe selbst dagegen ver-

---

1) Die Tendenz, die Gegensätze zu vermitteln, war bei Abälard vorhanden. Freilich ermangeln bei der thatsächlichen Durchführung derselben die Schriftsteller für lange Zeit noch allseitiger Entschiedenheit. Vergl. Denifle, Abälards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologia. Archiv I., S. 618 ff.

2) l. c. III. p. 133.

3) De vitis et gestis summorum Pontificum. Colon. 1551. p. 193.

4) Hist. litt. l. c. p. 316. Renan, Averroës et l'Averroïsme. 3. éd. Paris 1867 p. 224.

5) Natalis Alexander, Hist. ecclesiastica. Paris. 1714; VII. p. 712 b. Die Hist. litt. l. c. meint darum, Alexander habe, um den Auftrag des Papstes zu erfüllen, nur das Substrat für seine theologischen Vorlesungen zu ordnen brauchen.

6) In Ermangelung von Sbaralea's Supplementum et castigatio ad scriptores trium ord. s. Francisci a Waddingo descriptos. Romae 1806 aus S. Bonav. Opp. omn. I. Prol. p. LIX. a angeführt.

7) Jeiler, die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander von Hales in: Katholik, redig. von Heinrich und Moufang. Mainz 1879. S. 38. ff. Cf. S. Bonav. Opp. omn. l. c.

danken wahrscheinlich in ihrer jetzigen Gestalt die letzte Vollendung einer fremden Hand, während nur einzelne neu hinzugefügt wurden[1]). Uebertrieben ist daher die Behauptung Roger Bacons, welche er übrigens selbst sogleich in etwas restringirt, die Summe sei Alexander nur unterschoben worden[2]).

Ausser seiner Summe verfasste Alexander noch andere Schriften, wie aus der Chronik Salimbene's erhellt, welcher sagt: „Multa opera scripsit.“[3]). Demgemäss wussten die älteren Bibliographen eine grosse Anzahl von Schrifttiteln aufzuführen, von denen aber die bisherige Kritik nicht den dritten Theil für authentische Schriften Alexanders gelten lässt[4]). Namentlich sind auch die unter des Halensis Namen gedruckten Commentare zur Metaphysik und De anima des Aristoteles[5]), wie schon früh erkannt wurde[6]), infolge einer Namensabkürzung ihres wahren Verfassers Alexander von Alessandria auf unsern Auctor übergegangen.

Erwähnenswerth ist noch, dass Alexanders Thätigkeit sich auch auf die inneren Angelegenheiten des Ordens erstreckte. So schildert namentlich Jordanus a Jano[7]) seine und seines Collegen Johannes von Rupella hervorragende Stellung bei einer Berathung über das Wohl des gefährdeten Ordens. Fr. Elias hatte nämlich als Generalminister (1232—1239) sein Amt mit der grössten Willkür verwaltet, Bestimmungen erlassen, die der Regel und dem Geiste des Ordens zuwiderliefen und in den Wirren zwischen Kaiser und Papst sich auf die Seite Friedrichs II. geschlagen.

1) Gegen die Aechtheit des die Psychologie betreffenden Theiles der Summa sind Zweifel bisher nicht geäussert worden. Der Umstand jedoch, dass die Psychologie des Joh. von Rupella, namentlich im zweiten Theile seiner „Summa de anima“, noch weit weniger entwickelt ist, als die seines Lehrers Alexander, könnte in der That solche hervorrufen. Es kann jedoch hier auf die Frage nicht eingegangen werden.

2) l. c. p. 326: . . (Summam) ipse non fecit, sed alii. Et tamen propter reverentiam ascripta fuit et vocatur Summa Fratris Alexandri. Et si ipse eam fecisset vel magnam partem . . Cf. S. Bonav. Opp. omn. I. Prol. p. LIX.

3) l. c. p. 99.

4) Natalis Alex. l. c. p. 707—716. Hist. litt. l. c. p. 317—328. Ehrle in: Zeitschr. für kath. Theol. Innsbr. 1883. S. 40.

5) Irrthümlich hält letzteren noch neuestens Stöckl nach Dupin für ächt. Wetzer und Welte's Kirchenlex. 1882. I. S. 499.

6) cf. Nat. Alex. l. c. p. 715a.

7) Anal. Franc. Tom. I. p. 18.

Noch im nämlichen Jahre, in welches diese Berathung fällt (1239), wurde er aber schon abgesetzt. Als dann nach der kurzen Amtsführung Alberts von Pisa der verdienstvolle Engländer Haimo zum Generalminister erwählt wurde, beauftragte dieser, um weiteren Uebergriffen der Ordensobern vorzubeugen, Alexander von Hales und Johannes von Rupella, im Vereine mit anderen erprobten Genossen eine Erklärung der Regel des hl. Franziskus abzufassen[1]). Diese vom Kapitel von Bologna (1243) gutgeheissene Erklärung ist auf uns gekommen[2]).

In den letzten Tagen seines Lebens soll dem greisen Scholastiker noch die Gunst des Kirchenoberhauptes zu Theil geworden sein. Auf dem im Juni und Juli des Jahres 1245 zu Lyon stattfindenden Concile habe ihn nämlich Innozenz IV. nicht nur als Rathgeber bei den schwierigen Geschäften des Conciles benützt, sondern ihm auch seine Freundschaft zugewendet[3]). Aber kaum konnte er nach Paris zurückgekehrt sein, als er in der Octave von Mariä Himmelfahrt starb[4]), wie aus dem Schlusse von Johannes' de Garlandia Schrift de mysteriis ecclesiae hervorgeht[5]). Das genauere Datum enthält die ursprüngliche Grabschrift, welche von Echard[6]) aus einem Manuscripte des 13. Jahrhunderts auf das gewissenhafteste mitgetheilt wird. Sie lautet: „Hic jacet Frater Alexander de Hales qui obiit anno Domini 1245 XII. Kalendas Septembris." Zu der ursprünglichen Grabschrift gehören noch die sechs folgenden Leoninischen Verse:

Gloria doctorum, decus et flos philosophorum.
Auctor scriptorum, vir Alexander, variorum.
Norma modernorum, fons veri, lux aliorum.
Inclitus Anglorum fuit archilevita, sed horum
Spretor cunctorum, Fratrum collega Minorum
Factus egenorum et primus Doctor eorum[7]).

---

1) Catal. ministr. gener. l. c. 341. 2) Cod. lat. Monac. 1825.

3) Wadding l. c. III. p. 345.

4) Was die Hist. litt. den Thomas von Cantimpré über seinen Tod mitten in einer Predigt erzählen lässt, beruht auf einem Versehen. Du Boulay (l. c. III. p. 202), woraus der Verfasser des betreffenden Aufsatzes citirt, erwähnt jenes Faktum richtig von Wilhelm von Melitona.

5) Die bezügliche Stelle ist weiter unten mitgetheilt.

6) l. c. p. 277b.

7) Diese Verse sind sehr häufig gedruckt, in der Regel in Verbindung mit noch anderen, später am Grabe angebrachten. Die letzteren unterscheiden sich aber durch eine verschiedene Versart.

Alexander starb also am 21. August des Jahres 1245, dem nämlichen Jahre, in welchem, was öfter übersehen wurde, auch sein College Johannes von Rupella aus dem Leben schied[1]). Ob Beide das Opfer einer eben in Paris herrschenden Epidemie waren, ist nicht zu ermitteln. Die auf der Rückreise vom Concil in Paris weilenden Prälaten ehrten den Verstorbenen durch ihre Anwesenheit bei der Todtenmesse, welche von einem päpstlichen Legaten an einem Freitage gefeiert wurde[2]).

Dies sind die wenigen theilweise unsicheren, theilweise unwichtigen Angaben, welche über Alexanders Leben nach den bis jetzt bekannten Nachrichten möglich sind.

[1]) Bischof Robert von Lincoln theilt auf seiner Rückkehr vom Concil zu Lyon in einem Briefe an den Minister der Franziskaner Englands von Frankreich aus mit, dass ein mitreisender Franziskaner erkrankt sei, und der ihn pflegende Adam von Marsh abgelöst zu werden wünsche. Robert selbst empfiehlt die Ablösung des seiner Zeit bekannten Gelehrten mit den Worten: „Praeterea sciatis, quod non est securum, quod Fr. A(dam) prolixius moram trahat in illis partibus, cum plures multum desiderant ipsum Parisiis detinere, maxime mortuis Fratribus A. de Hales et J. de Rupellis.“ In dem nämlichen Briefe ist auch erwähnt, ein Aufenthalt des kranken Bruders in Paris sei nicht rathsam gewesen „propter aeris ipsius loci infectionem non salubrem.“ Monum. Franc. p. 627.

[2]) Die bisher noch nicht benützte Notiz bei Jean de Garlande, welche er als Anhang von „de mysteriis ecclesiae“ gibt, lautet, soweit sie von historischem Werthe ist, nach Cod. lat. Monac. 4710 also:

Hoc opus exiguum ludendo tempore feci
Exiguo quod parisius precone relatum
Conscripsere manus studium quo tempore mortem
Flevit allexandri studiosi carmine tali
Gemma pudicitie fuit hic flos philosophie
. . .
Quem virtus humilis texit quem voltus herilis
. . .
Floret allexandro locus hic dedit anglia florem
Cujus parisius celo transmisit odorem
Mille ducentenis quater inde decem ligas annis
Virginis a partu quinos censatur Joannis
Missam legatus pro defuncto celebravit
Qua Jesus oblatus feria nos sanguine lavit
Assunt prelati de consilio venientes
Cum prece deflentes mortem doctoris humani (humati, Cod. lat. 4371)
Virginis assumpte festivo tempore sumptus
Virgo vir ad celum virtutum premia sumpsit.

Zweiter Theil.

Die Seelenlehre des Alexander von Hales.

Seine Psychologie hat Alexander Halensis in dem zweiten Haupttheile seiner umfassenden theologischen Summe niedergelegt und zwar in dem ersten Abschnitte derselben, wo er die Creatur als solche, wie sie in ihrer natürlichen und übernatürlichen Güte aus der Hand Gottes hervorging, schildert. In diesem Abschnitte entwirft er die allgemeinen Bestimmungen, welche sich aus der Ursächlichkeit Gottes zu der Creatur und dem Wesen der Dinge selbst ergeben, und geht dann über auf die einzelnen Gattungen der Geschöpfe, die Engelwelt und die im Sechstagewerk geschaffene Körper- und Menschenwelt, bei welch letzterer er verweilt, um den Menschen nach seiner Seele, seinem Leibe und der ursprünglichen Gnade einer systematischen Darstellung zu unterziehen.

Hievon soll im Folgenden die Seelenlehre herausgegriffen und im Anschluss an die in der Summe selbst festgehaltene Reihenfolge der Fragen und mit thunlichster Rücksicht auf die den Inhalt bedingenden Quellen dargestellt werden.

Dem Scholastiker selbst zerfällt der ganze Stoff in zwei grosse Abtheilungen, deren erste die Substanz oder das Wesen, und deren zweite die Kräfte und Acte der Seele umfasst [1]).

I.

Wesen der Seele.

Es sind zunächst vier Gesichtspunkte, unter welchen Alexander im ersten Theile seiner Psychologie zu einem erschöpfenden Resultate über das Wesen der Seele zu gelangen sucht, nämlich die Kategorien der entitas, quidditas, causalitas, essentialis proprietas sive dispositio.

In sachgemässer Weise stellt er also an die Spitze der ganzen Psychologie die grundlegende Frage nach dem Dasein der ver-

[1]) Alexandri de Ales Angli . . universae theologiae Summa. Venetiis apud Franc. Franciscium Senensem. 1576. P. II. qu. 59 prol. Alle folgenden Citate richten sich nach der Eintheilung dieser Ausgabe.

nünftigen Seele. Aber so wichtig diese Frage an sich ist, bot sie doch bei der allgemeinen Anerkennung der Thatsache für den Scholastiker kein besonderes Interesse zu einer eingehenden Darlegung der Beweise. Darum sind auch diese bei Alexander mehr angedeutet als ausgeführt. Der erste von ihnen ist zugleich derjenige, welchem das ganze Mittelalter hindurch die meiste Bedeutung beigelegt wurde: die Existenz der vernünftigen Seele ergibt sich aus den Acten des vernünftigen und sittlichen Urtheilens und freien Wollens, aus der Thatsache der Erfindung von Künsten u. s. w.; denn diese setzen nothwendig ein Princip voraus, das dem Menschen und zwar im Unterschiede von den übrigen beseelten Wesen eignet[1]). Weitere Beweise entnimmt er dem Gebiete der Somatologie, so namentlich jenen althergebrachten von der aufrechten Körperhaltung, welche auf ein zu Höherem und Himmlischem bestimmtes Informirendes weise, das sich sodann auch in den einzelnen Gliedern, z. B. der Zunge, als dem Organe der Sprache, und der Hand, dem Organ der Organe[2]), seine auszeichnenden Werkzeuge schaffe[3]). Als verfehlter Versuch ist jedoch sein Beweisverfahren dort zu betrachten, wo er dem peripatetischen Systeme ein Argument abzugewinnen sucht. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches vom Himmel untersucht Aristoteles die Frage, ob das Rechts und Links des Himmels, wie es die sogenannten Pythagoräer festhalten, seine Berechtigung habe, und kommt zu dem Resultate, neben diesen ursprünglich den lebenden Wesen zukommenden Eigenschaften auch noch jene anderen des Vorn und Hinten, Oben und Unten auf den Himmel als ein beseeltes und mit einem Bewegunsprincipe ausgerüstetes Wesen zu übertragen[4]). Nach Alexander nun kommen jene Eigenschaften überhaupt nur dem Himmel und dem menschlichen Körper zu und lassen bei beiden auf einen inneren vernünftigen Beweger schliessen, beim Menschen also auf die vernünftige Seele[5]). Aber abgesehen von jeder Empirie, schwindet für dieses

[1]) qu. 59. m. 1.

[2]) Cf. Arist. de an. III. 8. 432 a. 1.

[3]) Cum enim alia corpora animalium sint inclinata ad terram naturaliter, corpus humanum est naturaliter erectum ad coelum, ex quo judicatur principium formale esse intrinsecum, quod ad superiora et coelestia ordinatur. Hoc autem est anima rationalis sola comparatione aliarum . . Summ. theol., ibid.

[4]) Arist. de coel. II. 2. 284 b 15.

[5]) Ex ipsa etiam distinctione corporis secundum dexteram et sinistram, ante et retro, sursum et deorsum in corpore humano deprehenditur motor

Argument, sobald es für die vernünftige Seele als solche und nicht etwa blos die Beseeltheit im Allgemeinen geltend gemacht werden will, auch in dem peripatetischen Gedankenkreise jegliche Bedeutung, da Aristoteles jene Art von Bewegungsprincipien nicht nur vom Menschen, sondern auch von den übrigen sensitiven Wesen behauptet. — Von grösserer Bedeutung dagegen, als ihr vielleicht Alexander selbst beimass, ist die mit Rücksicht auf Augustinus gemachte Andeutung, dass die Existenz der vernünftigen Seele sich aus dem natürlichen Bewusstsein von dieser Existenz ergebe; denn nichts stehe in diesem Bewusstsein so fest, als das Dasein Gottes und ihrer selbst [1]).

Eingehender verweilt Alexander bei der Definition der Seele, bemerkt aber ausdrücklich, dass er diese nur in Betracht ziehen werde, soweit es von theologischem Interesse sei. In der damals üblichen Rücksicht auf die Auctoritäten führt er eine Reihe von sieben Definitionen an, die ihrer Mehrzahl nach in dem „Liber de anima et spiritu", jenem vielbenützten Katechismus der Psychologie des Mittelalters enthalten sind, als dessen Verfasser bei Halensis noch unbedenklich Augustinus gilt. Eine eigene Definition sucht Alexander nicht aufzustellen, vielmehr begnügt er sich damit, theils die Rücksicht anzugeben, welche jene angeführten im Auge haben, und darnach ihre Richtigkeit nachzuweisen, theils sieht er sich veranlasst, dieselben näher zu erklären und dadurch wenigstens seinen eigenen Standpunkt zu offenbaren. In dieser Beziehung verdienen namentlich zwei Erklärungen unser Interesse; die eine gilt der Augustinischen Definition: „Anima est substantia quaedam incorporea rationis particeps, regendo corpori accommodata" [2]), die andere jener Alkuins: „Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax" [3]). Nach der prägnanten, aber vollständigen Darlegung der ersten dieser beiden Definitionen, wie sie sich enge an den Gedankenkreis des Augustinus selbst anschliesst, folgt nämlich „ad explanationem" nochmal eine

interior, qui est perfectio esse intellectualis: solum enim coelum et corpus humanum habet hanc dispositionem; unde utrumque corpus habet motorem intellectualem sive rationalem. qu. 59. m. 1.

[1]) Ex ipsa etiam notitia naturali quae nihil novit tantum, quantum Deum esse et se (sicut dicit Aug.) colligitur ipsam esse. Ibid.

[2]) S. Aug. de quant. an. c. 13; Lib. de an. et spir. c. 1.

[3]) Lib. de animae ratione c. x. Migne, Tom. 101. p. 643 s.

ganz auf peripatetischer Grundlage fussende Erörterung der Begriffe „substantia“ und „incorporea“, so dass sich fast der Gedanke nahe legen möchte, dass wir es hier mit dem Zusatze einer späteren Redaction der Summe zu thun haben.

Diese Erörterungen sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie in unserer Summe den ersten Anstoss erkennen lassen für die der ganzen Franziskanerschule eigenthümliche Auffassung der Seele; sie erklären zugleich, wesshalb wir die Aristotelische Definition der Seele unter den von Alexander angeführten vergeblich suchen. Die Seele ist ihm nicht nur die Form eines organischen Körpers, sie ist ihm eine für sich bestehende Substanz. Für den christlichen Scholastiker nämlich musste sich, sobald er die Aristotelische Wesensbestimmung der Seele aufnahm, die im christlichen Bewusstsein liegende Einheit des Seelenlebens vorausgesetzt, eine Hauptschwierigkeit bezüglich der Unsterblichkeit der Seele ergeben. Ist die Seele wesentlich nichts Anderes als Form des Körpers, so erscheint bei der engen Zusammengehörigkeit, wie sie nach Aristoteles zwischen Materie und Form besteht, eine Fortdauer der Seele nach dem Tode in Frage gestellt; denn das Aufhören der einen Theilsubstanz macht den Bestand der anderen schlechthin unmöglich. Alexander sagt daher, die Seele ist Substanz und zwar nicht nur im Sinne einer substantiellen Form, sondern, abgesehen von ihrer Bestimmung als Act des Körpers, als ein für sich Seiendes; sie ist Substanz neben der Substanz des Körpers[1]). Dieses ergibt sich aus dem Satze, dass Bewegendes und Bewegtes wesentlich verschieden sind[2]). Nun aber bewegt die Seele den Körper. Wollte man jedoch dagegen einwenden, dass für Bewegendes und Bewegtes jener Unterschied hinreiche, wie er zwischen Materie und Form besteht, so ist zu entgegnen, dass der Form ein Sein nur in der Materie zukommt, während dem Bewegenden auch ausser dem Bewegten ein solches eignen muss[3]). Alexander denkt dabei an jene Form, welcher er

---

1) . . substantia non tantum ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis . . . est substantia praeter substantiam corporis. l. c. m. 2. § 1. res.

2) Cf. Ar. Phys. VIII, 4. 255 a 16.

3) Forte diceret aliquis, quod movens non exigit distinctionem a moto secundum essentiam, sed qualem habet forma respectu materiae. Contra forma nullum habet actum nisi in materia et movens aliquem habet actum praeter id, quod movetur; ergo non est tantum forma materiae. II. 59. m. 2. res. § 1.

jeglichen Grad von Subsistenzfähigkeit abspricht, die forma materialis, von welcher er sagt: „plurimum appropinquat ad suam materiam“ [1]), „maxime est materialis“ [2]). Mit offenbarer Bezugnahme auf eine am Schlusse des ersten Kapitels des zweiten Buches von der Seele [3]) angedeutete Aporie, ob nämlich die Seele in der Weise Entelechie des Körpers sei, wie der Schiffer für das Schiff, führt er sodann seinen Standpunkt näher dahin aus, dass sich in der That die Seele zum Leibe wie der Schiffer zum Kahne verhalte, so dass sich also wiederum für beide Constitutive eigene Substanzialität, für die Seele ein nur accidentelles Bewegtwerden ergebe [4]). Schliesslich greift er nochmal auf das Verhältniss von Materie und Form zurück, um aus dem Unterschiede der Formen und ihrer Bedeutung wenigstens Jenes als unmöglich nachzuweisen, dass die Seele bloss Act der Materie sei. Die Anschauung, welche dieser Beweisführung bei dem ersten Scholastiker der Franziskaner zu Grunde liegt, sowie deren Quelle und eigenthümliche Entwickelung muss weiter unten die nothwendige Beachtung finden. Dies kann jedoch vorausbemerkt werden, dass Alexander trotz aller Betonung der Substantialität von Seele und Leib ihre Zusammengehörigkeit nicht zu einer accidentellen herabdrücken will, sondern an ihrer substantiellen Verbindung zu einer Natur festhält.

Nach diesen Auseinandersetzungen, welche den peripatetischen Standpunkt im Allgemeinen zur Genüge verrathen, wäre es befremdlich, wenn Halensis bei der zweiten der oben angeführten Definitionen, jener Alkuins, die Seele wiederum in Platonischem Sinne als Selbstbewegung bezeichnen würde [5]). In der That spricht Alexander nur von einem bewegenden Einflusse der Seele auf den Körper, welcher an sich stets fortdauerte, wenn sich nicht die Verbindung beider lösen würde [6]). Insofern macht sich jedoch in dem

[1]) II, 63, m. 4. res. [2]) II, 81, m. 1. res.

[3]) Arist. de an. 413 a 9.

[4]) Anima se habet ad corpus sicut nauta ad navim, sed nauta secundum substantiam dividitur a navi, cum moveat navim et secundum accidens movetur, ergo . . II. qu. 69. m. 2. § 1. res.

[5]) So Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus. Wien 1876. S. 46: „Alex. hatte das Merkmal semper in motu in Platonischer Weise auf die Selbstbewegung der Seele gedeutet.“

[6]) . . semper in motu dicitur, non quia semper moveat corpus, propter corporis defectum, sed quia semper moveret, si corpus sibi semper conjunctum esset. l. c. §. 4 res.

über das Wesen der Seele Gesagten eine entschiedene Abweichung von Aristoteles geltend, als er den Schwerpunkt ihres Wesens von der Seite ihrer Informirung des Körpers auf jene ihres geistigen Fürsichseins hinüberrückt.

Mit dem von Aristoteles zu wiederholten Malen ausgesprochenen Satze, dass wir einen Gegenstand dann zu wissen behaupten, wenn wir seine Ursachen kennen[1]), geht Alexander auf die Kategorie der Causalität über und zieht die Seele nach den vier Aristotelischen Ursachen in Betracht, zuerst nach der Materialursache.

Zum Behufe des Verständnisses der nun folgenden Erörterungen müssen wir auf jene Entwickelung des Begriffes der Materialursache zurückgreifen, wie sie sich vor Alexander schon ergeben hatte. — Die Aristotelische Unterscheidung einer materialen und formalen Ursache, welche einen der grössten Fortschritte der alten Philosophie bezeichnet, hatte schon bei ihrem Urheber einen weit über ihre ursprünglich beabsichtigte Anwendung hinausgehende Bedeutung erhalten. Nicht nur auf dem Gebiete der Körperwelt, aus dem sie ursprünglich abstrahirt war und zu dessen Erklärung sie zunächst dienen sollte, nicht nur auf dem Gebiete der Anthropologie erwies sie sich als eine überaus fruchtbare Voraussetzung: schon bei Aristoteles selbst fand sie auch eine belangreiche Anwendung auf das geistige Gebiet, namentlich den Erkenntnissvorgang, ja sie reichte in ihrer letzten, auf Grund der Analogie gemachten, Anwendung bis in die Logik hinein[2]). Denn im Verhältnisse des Gattungsbegriffs zu seinem Artbegriffe sah der Stagirite jenes von Materie und Form sich wiederspiegeln. Eben dieses nun ist der Punkt, wo ein von den Scholastikern und namentlich von Alexander häufig angeführter und berücksichtigter Auctor, der von ihnen sogenannte Avicebron, anknüpfte, aber nicht nur die Namen von Materie und Form ins logische Gebiet hinüberzog, sondern in seiner neuplatonischen Gedankenentwickelung den Unterschied zwischen der realen und logischen Ordnung überhaupt aus den Augen verlor. In stets fortschreitender Verallgemeinerung der Begriffe des körperlichen und geistigen Seins langte er als an einem gemeinsamen Endpunkte, an dem Substanzbegriffe an, der nun aber für seine hypostasirende Denkweise zugleich die eine und allgemeine Materie des geschöpf-

1) Tunc enim dicimus scire unumquodque, cum causas ejus cognoscimus. q. 60. prol.

2) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II, 2 (3). S. 324.

lichen Seins bildete[1]). Alexander verwirft eine derartige Vermengung der idealen und realen Ordnung und weisst ihre Consequenzen zurück[2]); dessungeachtet vermochte er sich nicht jeglichem Einflusse von Seite des jüdischen Philosophen zu entziehen. Ein solcher Einfluss zeigt sich namentlich in seiner Auffassung von Materie und Form. In hohem Grade scheint jedoch die Lehre Avicebrons, wie nicht ohne Warscheinlichkeit vermuthet wird[3]), bei einer häretischen Partei des beginnenden 13. Jahrhunderts Anklang gefunden zu haben, als deren leitendes Haupt David von Dinant bezeichnet wird. Der von dieser Partei eingeschlagene Weg führte über die allgemeine Materie der geschöpflichen Dinge, bei welcher Avicebron noch stehen geblieben war, unter dem treibenden Einflusse von Erigena's Pantheismus hinaus. Uebereinstimmend mit den Zeugnissen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin berichtet nämlich Alex. Halensis als die Grundgedanken dieser Häresie folgende: Die Annahme einer ersten Materie der Körperwelt scheint auch die Annahme einer solchen für die unkörperliche Welt zu rechtfertigen; diese ist aber dann keine körperliche, sondern eine unkörperliche. Da aber das erste Materiale überhaupt das Erste einer Gattung von Dingen ist, also die geistige Materie an der Spitze der unkörperlichen Welt stehen muss, so löst sich die Frage, ob sie ein Geschaffenes oder Ungeschaffenes sei, nothwendig dahin, sie sei ein Ungeschaffenes, mithin Gott selbst. Und so gab es, fährt unser Gewährsmann fort, eine Häresie, welche der ὕλη als der Materie der Körperwelt, Gott als Materie der Seelen gegenüberstellte[4]). Ihr

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. S. 61.

[2]) . . licet sit unum genus omnium in rationali philosophia, non tamen eadem est materia; non enim semper respondet materiae genus, licet dicamus genus esse ad modum materiae, differentias ad modum formae. Oporteret enim secundum hoc dicere, quod eadem esset materia spirituum et corporum, quod non admittimus. II. qu. 44. m. 2 res.

[3]) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (6. Aufl.), II. 204.

[4]) . . in genere corporeorum est accipere aliquod materiale, ergo in genere incorporeorum videtur, quod possit accipi aliquod primum materiale. Sed si hoc est, cum incorporeorum non sit materiale corporeum, necesse est esse incorporeum, et quod est primum materiale, est primum in illo genere. Ergo illud erit primum in genere incorporeorum, ergo vel creatum vel increatum. Sed creatum non potest esse, cum de illo similiter possit quaeri. Ergo necesse est esse increatum, ergo Deum: ergo de Deo est anima et aliae incorporeae substantiae. Et ita fuit una haeresis, quae dicebat, quod quemadmodum hyle fuit

ganzes System lief, wie auf den ersten Blick erhellt, auf Pantheismus hinaus[1]).

Diese Bemerkungen mussten vorausgeschickt werden, einmal, um die Factoren kennen zu lernen, die auf Alexanders eigene Auffassung von der Materialursache nicht ohne Einwirkung blieben, dann aber speciell, um zu erklären, wie er dazu kam, bezüglich der Materialursache die Frage aufzuwerfen, ob die menschliche Seele von der göttlichen Substanz, als der Materie, herrühre[2]).

Die Lösung der vorliegenden Frage nun selbst betreffend, so vertritt der Magister der Theologie natürlich einen correcten Standpunkt; sie ist eine verneinende. Mehr Bedeutung, als dieses Resultat, hat aber für die Geschichte der Philosophie die Art der gemachten Einwände und die Form ihrer Widerlegung. Hierin sehen wir nämlich den Einfluss jener oben angegebenen Gedankenentwickelung, wie sie zu seiner Zeit durch die Häretiker sich ausgestaltet hatte, klar zur Geltung kommen. In ersterer Beziehung stellt sich nämlich seiner Denkweise die Irrlehre manichäischer und priscillianistischer Secten der Väterperiode, die er aus Augustinus kennt[3]), und welche behauptete, die menschliche Seele stamme aus der göttlichen Substanz und sei Einer Natur mit ihr, unter dem Gesichtspunkte dar, dass die göttliche Substanz sich als die zu Grunde liegende Materie verhalte. Nach diesem Gesichtspunkte gestaltet sich darum auch seine Widerlegung, sobald er über das von Augustinus selbst beigebrachte Material der Widerlegung hinausgeht. Schon im Begriffe der Materialität an sich, sagt er, wird er auf das göttliche Wesen angewendet, liegt ein mit demselben unvereinbarer Widerspruch, da die Materie die Form als das andere Constitutivum und zwar das Werthvollere verlangt. Wäre also Gott die Materie der Seele, so müsste noch ein über Gott stehendes Wesen deren Form sein[4]). Ausserdem würde durch den Begriff der Materie in das

materia corporum, ita Deus fuit materia animarum. (So der Text mit einigen Verbesserungen von augenscheinlichen Fehlern der sehr mangelhaften Ausgabe.) Dass mit dieser unter der Form eines Einwandes berichteten Häresie die des David von Dinant und seiner Anhänger gemeint ist, wofür diese Stelle bisher als historischer Beleg noch nicht berücksichtigt wurde, scheint mir höchst wahrscheinlich.

1) . . (haeretici) tendentes ad hoc, quod omnia essent unum. Beide Citate qu. 60. m. 1.

2) An anima humana sit de Dei substantia sicut de materia? qu. 60. m. 1.

3) Cf. Aug. De gen. ad lit. l. 7. c. II. XI.

4) Si vero substantia Dei esset sicut materia animae, et alterum esset forma, cum forma sit nobilior materia, esset aliquid dignius Deo. Ibid.

göttliche Wesen ein ihm widersprechendes Princip der Veränderlichkeit hineingetragen. Die göttliche Substanz kann also zu der Creatur nicht im Verhältnisse der Materie stehen [1]). Dieses vorausgesetzt, wird auch der bekannte, von den Vertretern des Generatianismus im Mittelalter vielfach gebrauchte, Einwand hinfällig, dass aus dem göttlichen Wesen ohne eine Beeinträchtigung die Seele entstehen könne, wie sich an einem Lichte ein anderes, individuell bestimmtes Licht zu entzünden vermöge. Alexander scheint zwar zuzugeben, dass in der physischen Welt ein derartiger Werdeprocess ohne Veränderung der ihn einleitenden Substanz sich zu vollziehen vermöge, wenn eine ihn tragende Materie vorhanden ist, so dass sich also ein Feuer zu entzünden vermöchte, ohne Veränderung desjenigen, welches den Entzündungsprocess bewirkt. Aber ein gleiches Werden vermittels des göttlichen Wesens ist ihm nicht denkbar, da hier eben eine entsprechende Materie fehle. Denn woraus liesse sich hier eine eingetretene Vervielfältigung und Individuation ableiten? Aus der Form nicht, da sie nur eine ist, eine entsprechende Materie aber, wie bemerkt, nicht existirt [2]).

Noch erübrigt aber auf die Auseinandersetzungen mit den angeführten Davidischen Gedanken selbst, die ja zu der in dieser Form aufgeworfenen Frage den Anlass gegeben hatten, einzugehen. Wie verhält sich also Alexander zu dem Satze, dass Gott die gemeinsame Materie der Geister sei?

Bekanntlich hatte er das Princip Avicebrons, die Hypostasirung der Begriffe, für unzulässig erklärt. Dessungeachtet aber hat Jener insofern grossen Einfluss auf Alexander gewonnen, als dessen Lehre von Materie und Form nur eine philosophisch und theologisch unverfängliche Umgestaltung derjenigen Avicebrons ist. Von Avicebron nämlich nimmt er den Begriff einer geistigen Materie herüber, aber statt der einen und allgemeinen denkt er sich dieselbe getheilt

1) Necesse est Dei substantiam non esse sicut materiam respectu creaturae. Ibid.

2) Ad illud vero, quod objicitur, quod lumen de lumine est sine diminutione subjecti, a quo est . . dicendum quod illa multiplicatio locum habet in formis habentibus communem materiam, quae in hoc habent quandam virtutem spiritualem, ut possint se multiplicare, et unum non erit alterum. Ubi vero non est communis materia, nullatenus poterit esse multiplicatio vel pluralitas, ita quod unum non sit alterum. Unde enim veniret pluralitas substantiae? Non ab ipsa forma, quae una est; nec ab ipsa materia, cum nulla sit. . . Ibid.

in eine solche der irdischen Elementarkörper, als Trägerin des Wechsels und der Bewegung, sodann eine Materie der Himmelskörper, welche der Bewegung allein unterliegt, und endlich eine Materie der Geisterwelt, welche zu jenen Veränderungen der örtlichen Bewegung und Wesensverwandlung in keiner Beziehung mehr steht, sondern ganz von ihrer Form beherrscht wird [1]). So hat er die specifische Einheit der Materie Avicebrons, in welcher die verschiedenen Formen unmittelbar nebeneinander existiren, „so dass diese (Materie) qualitativ dieselbe unter verschiedenen Formen bleibend durch den Unterschied der letzteren nur in verschiedene Gebiete numerisch abgegrenzt wird" [2]), aufgelöst. Allerdings ist diese Scheidung der Materie nicht originale That seines Geistes [3]), er nimmt dieselbe vielmehr als eine von Anderen vollzogene und „sine praejudicio melioris sententiae" nur auf.

Von diesem Standpuncte aus nun hat er gegen die Aufstellung einer geistigen Materie an sich, wie sie ihm bei David von Dinant begegnet, nichts einzuwenden, wiewohl er auch wieder darauf hinzuweisen scheint, dass eine strenge Nothwendigkeit hiefür nicht bestehe [4]). Das Irrthümliche jener Häretiker, welche eine geistige Materie in gleichem Masse für nothwendig erachten, als die ὕλη der Körperwelt, sieht er vielmehr darin, dass sie dieselbe in dem göttlichen Wesen selbst suchen, dass sie überhaupt von einer gemeinsamen Materie der Geister reden. Schon für die irdische und siderische Körperwelt hatte er die Gemeinsamkeit der Materien geleugnet [5]), und obwohl diese noch in der Form der Körperlichkeit übereinkommen, eine Continuität doch nur innerhalb ihrer eigenen

---

1) Ad quod dicendum sine praejudicio melioris sententiae, quod non est una communis materia coeli et terrae. . . Distinguunt ergo, quod quaedam est materia subjecta motui et contrarietati, et haec est in elementis; et est quaedam subjecta motui et non contrarietati, et haec est in supercoelestibus corporibus; est tertia, quae nec est subjecta motui nec contrarietati, sed tantum formae, et haec est in inferioribus ut spiritibus. qu. 44. m. 2. res.

2) Seyerlen, Avicebron, De materia universali in: Zeller, Theol. Jahrbücher (Tübingen 1850) Bd. 15. S. 500.

3) Vergl. die vorletzte Anmerkung; „Distinguunt" . . .

4) (incorporeae substantiae) vel non reducuntur ad materiam vel distinguuntur in materiebus. qu. 60. m. 1. res.

5) Dicunt tamen aliqui, materiam quodammodo esse unam et continuitatem habere a coelo empyreo usque ad terram. Sed non video, qualiter hoc esse possit . . . qu. 44. m. 2. res.

Gebiete anerkannt. Um so mehr muss er also für die geistigen Wesen jene Gemeinsamkeit der Materie verneinen, da mit dem Wegfall der Körperlichkeit jede Continuität schwindet. Die geistige Materie ist also keine einheitliche, sie ist keine gemeinsame, sondern eine nach den verschiedenen Wesen je verschiedene [1]). Ihre Bestimmung liegt ja nicht darin, dem substantiellen Werden geistiger Wesen auseinander zur Grundlage zu dienen [2]).

Aus dem Bisherigen sollte einstweilen soviel hervorgehen, dass Gott nicht Materie der Seele ist. Aber ist damit schon ausgeschlossen, dass die Seele einer geschaffenen geistigen Materie ihren Ursprung verdanke, oder hat vielleicht Gott die erste Menschenseele anfänglich in einem unvollendeten Zustande ins Dasein gerufen [3])? Könnte ferner bei der Schöpfung der ersten Seele nicht in diese selbst Etwas gelegt worden sein, was sich in der Vermehrung und Fortpflanzung der lebenden Wesen als materielles Princip der Seelen erweise?

Was zuerst die Schöpfung der ersten Seele „in ihrer Materie" betrifft, so erklärt Alexander eine geistige Materie in diesem Sinne für unmöglich. Denn entweder müsste sie unvernünftig sein, und dann entstände nie ein Vernünftiges, oder vernünftig, und dann besässe sie ihre nothwendige Vollendung. Die Seele Adams ist also beim Sechstagewerk in ihrer schlechthinnigen Vollendung ins Dasein getreten. Die Schöpfung selbst bezeichnet er mit dem bei den Kirchenschriftstellern stereotyp gewordenen Ausdruk: „Anima creando infunditur" [4]), schliesst aber doch eine Deutung desselben in dem Sinne nicht ganz aus, dass die Seele getrennt von ihrem Leibe geschaffen und dann erst mit demselben verbunden wurde; für wahrscheinlicher aber hält er die ursprünglich unmittelbare Verbindung von Leib und Seele beim Schöpfungsacte [5]).

---

[1]) Et in hoc decepti erant illi haeretici, qui unam ponebant communem materiam spirituum: eo enim quod corporeitas removetur a spiritibus, eo removetur continuitas, et per consequens inest discretio; ergo nec est unitas materiae: [2]) neque enim est unitas materiae, ut sic fiat unum ex altero. qu. 60. m. 1. res.

[3]) . . condita . . in sua materia. qu. 60. m. 2. a. 1.

[4]) Cf. Petr. Lomb. Sent. l. II. dis. 18. c. 7. Von ihm aus ging der Ausdruck in die Schule über.

[5]) Si vero attenditur, quod anima creando infunditur etc., dicendum est altero duorum modorum: vel quod anima humana prius est condita, et tunc est conjuncta sicut forma separabilis cum sua materia . . vel potius dicendum est, quod sicut anima nostra creando infunditur, ita fuit de anima Adae. qu. 60. m. 2. a. 1. res.

Bezüglich des zweiten Fragepunktes erklärt er, es habe Vertreter der Ansicht gegeben, dass die Seele aus der Seele stamme, wie ein Körper aus einem anderen, und sie haben diese Annahme auch auf die vernünftige Seele ausgedehnt[1]). Er unterzieht nun diesen generatianistischen Satz in seiner Allgemeinheit einer Prüfung, indem er ihn zuerst in seiner Anwendung auf die Pflanzen- und Thierseelen betrachtet und zwar sowohl rücksichtlich der Theilung ihrer bezüglichen lebenden Körper, als der gleichartigen und ungleichartigen Zeugung animalischer Wesen.

Aristoteles hält daran fest, dass durch Theilung eines lebenden Körpers in gewissen Fällen neue lebende Wesen derselben Art hervorgehen[2]). Diese Anschauung theilt Halensis nicht. Eine solche Theilung bewirkt weder, dass eine Seele aus einer anderen entsteht, noch dass ein lebendes Wesen aus einem anderen hervorgeht. Nur was der Potenz nach Vieles war, ist dadurch actuell Vieles geworden. Darunter ist aber die Seele nicht mitzubegreifen; sie bleibt Eine und bezieht sich als solche auf die actuell vielen Theile, sie erlangt eine Mehrheit dadurch nur in accidenteller Weise[3]). Damit will offenbar nichts Anderes gesagt sein, als was ein Beispiel so ausdrückt: dass sich der abgetrennte Schweif eines Aales, wenngleich für kurze Zeit, so doch nicht dauernd zu einem eigenen Leben zu erheben vermöge[4]), dass also nur noch die Functionen des einen Lebensprincipes in dem abgetrennten Theile sich eine Zeit lang zu erhalten vermögen. In der anorganischen Natur tritt allerdings durch ein analoges Experiment eine Vervielfältigung der formae corporales ein. So vermehrt sich z. B. die Form des Feuers und es entsteht ein neues Feuer, wenn an einem vorhandenen Feuerbrande das Brennmaterial getheilt wird. Und das nunmehr entstandene selbständige Feuer vermag sich ebenso zu erhalten, als dasjenige, welches in dem dem Zeugungsvorgange analogen Acte der Neuentzündung seinen Ursprung verdankt[5]).

---

[1]) Fuerunt enim quidam, qui dixerunt animam esse ex anima sicut corpus ex corpore et hoc extendebant ad animam rationalem. Ib. m. 3. prol.

[2]) Brentano, Die Psychol. des Arist. S. 48. ff.

[3]) Divisio corporis animati in partes actu separatas non facit, quod anima sit ex anima, nec quod unum animatum sit ex altero vel de alio; sed quod est multa in potentia, jam est multa in actu et anima una est multorum et multae per accidens, sicut in divisione anguillae contingit. m. 3. a. 1. res.

[4]) Siehe das folgende Citat.

[5]) Differt autem in parte haec multiplicatio (sc. animarum) ab illa, quae est in formis corporalibus, ut igneitate, quia ibi forma sequitur divisionem

Einen anderen Erfolg, als die Theilung des lebenden Organismus, hat nun zwar der Act der gleichartigen Zeugung. Er bewirkt, dass ein lebendes Wesen aus einem anderen entsteht, sowie die Existenz actuell verschiedener Seelen. Aber es ist eben das Beseelte als solches, welches das Beseelte hervorbringt, und so bleibt auch hier die Behauptung aufrecht, dass die Seele nicht aus der Seele entsteht[1]). Und was endlich ihre Entstehung durch „generatio aequivoca" anlange, so rühre auch hier die Seele nicht von einer Seele her, sondern werde entweder durch einen überirdischen Beweger hervorgerufen oder durch Gottes ordnende Macht selbst erschaffen; nur die Disposition zur Beseelung komme, wie überhaupt bei jedem Zeugungsacte, von geschöpflichen Ursachen her[2]).

Will somit Alexander jenem generatianistischen Satze jeden Halt in den übrigen organischen Wesen absprechen, so wagt er, der in den Fragen über die menschliche Beseelung insgesammt ein übereiltes Urtheil ferne halten möchte[3]), über einen spiritualistischen Traducianismus, welche Form eben jener Satz bezüglich der Menschenseele annehme[4]), doch nicht ganz entschieden den Stab zu brechen. Darum hat er auch eines formellen Urtheils über diesen Gegenstand sich enthalten. Aber dass er ein unmittelbares und substratliches Eingreifen Gottes für wahrscheinlicher hält, dafür spricht die Anführung einer langen diesen Sinn vertretenden Stelle Hugo's von St. Victor[5]); dass dies allein seinen übrigen hieher bezüglichen Aeusserungen entspricht, lässt sich namentlich aus seiner Annahme von solchen Formen erweisen, welche die Fähigkeit nicht besitzen, ihnen ähnliche zu erzeugen[6])

---

materiae utroque modo, ut possit per se subsistere, hic autem non nisi uno modo, ut simpliciter subsistat; non enim cauda potest per se subsistere in animatione, licet ad horam, ignis vero divisus per se potest subsistere. Ibid.

1) In generatione est dicere, quod animatum ex animato est et multae sunt animae secundum illud, quod sunt . . anima vero ex anima non ita proprie dicitur. Ibid.

2) Ibid. m. 2. a. 3. res.

3) In his autem omnibus nihil temere asserendum est. qu. 60. m. 2. a. 1. res.

4) (quaeritur), utrum possint dici animae ex anima: et vocaverunt hunc modum essendi esse ex traduce. Ib. m. 3. a. 3.

5) De sacram. l. I. p. VII. c. 30 (Migne, Tom. 176 p. 299 s.)

6) Cf. qu. 9. m. 5. res.